

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

## L'immaginario delle origini

### This is the author's manuscript

*Original Citation:*

*Availability:*

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/90369> since 2016-06-11T19:03:50Z

*Terms of use:*

#### Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

Ugo Volli  
L'immaginario delle origini: uno strumento per la semiotica  
della cultura

Keywords: semiotics, imagination, Torah, Hesiodus, original

Summary: This paper works about the concept of cultural imagination as a structured collection of "things" recognized by a culture as "existent". This idea is applied to two "original imaginations", the Jewish one, which is described by the first chapter of Genesis (Bereshit) Book; and the Greek one, as described in Hesiodus "Theogonia". They happen to be very different: the Jewish imagination is very concrete, poor in number of names ("existing things") and strongly structured in a very characteristic way; the Greek one is inflationary, rich in proper names, inflated by abstract properties. The difference between the two imaginations is consistent with the cultural differences between ancient Greek and Jewish civilisation, and that support the idea that the imagination analysis could be a very useful device for culture semiotics.

1.

Il concetto di immaginario codificato nei dizionari è decisamente *limitato e peggiorativo*. Lo troviamo definito (come aggettivo): ciò "che è solo effetto dell'immaginazione, della fantasia, della mente",<sup>1</sup> "privo di fondamento o corrispondenza con la realtà",<sup>2</sup> ciò "che non esiste nella realtà",<sup>3</sup> aggiungendo (nel caso sostantivato) "l'insieme delle credenze proprie di un individuo o una collettività, che ne condizionano il rapporto con la realtà"<sup>4</sup>; o con mosse analoghe, da un aggettivo designante ciò "che esiste nella mente ma non ha riscontro nella realtà", un sostantivo indicante in primo luogo "l'insieme di immagini prodotte dalla mente" e solo dopo "il patrimonio di simboli e di miti nella cultura di un popolo"<sup>5</sup>.

Assumendomi qui il compito di indagare se e come si possa utilizzare questo concetto *dal punto di vista semiotico*, e dunque nell'ambito delle scienze sociali, mi permetterò di ignorare in questo articolo non solo l'accezione negativa che presenta l'immaginario come *mera immagine* "prodotta" da una qualche

---

<sup>1</sup> [http://dizionari.hoepli.it/Dizionario\\_Italiano/parola/immaginario.aspx](http://dizionari.hoepli.it/Dizionario_Italiano/parola/immaginario.aspx)

<sup>2</sup> Devoto-Oli (1971:1092)

<sup>3</sup> <http://it.thefreedictionary.com/immaginario>

<sup>4</sup> *ibid.*

<sup>5</sup> [http://dizionari.corriere.it/dizionario\\_italiano/I/immaginario.shtml](http://dizionari.corriere.it/dizionario_italiano/I/immaginario.shtml)

facoltà mentale e dunque per definizione "irreale" (anche se questo diffuso pregiudizio sulla falsità delle immagini è certamente un tema semiotico interessante), ma anche la definizione psicologica dell'immaginario sostantivo come *prodotto della mente*. Che "nella mente" dei singoli individui vi siano o meno "immagini", che rapporto abbiano queste con la percezione, quale sia il loro meccanismo di formazione, se esista un'"immaginazione" che le crei, se questa abbia la natura dell'astrazione e dello schematismo rispetto alla realtà percepita o sia una qualche forma di proiezione o di creazione autonoma, se prese insieme queste immagini costituiscano davvero un *immaginario* coerente: sono temi classicamente filosofici, passati però sempre più nell'ambito di ricerca di laboratorio della psicologia e delle "scienze cognitive", su cui oggi il semiologo ha poche possibilità *autonome* di discorso scientificamente *fondato*. Eviterò pertanto anche di ragionare sulla classificazione lacaniana dei prodotti psichici in "immaginari", "simbolici" e "reali" di Lacan (per esempio 1956), benché essa sia assai diversa e più ricca del senso banale o dizionariale di questi termini e appaia di evidente derivazione semiotico/linguistica.<sup>6</sup>

Mi concentrerò dunque sull'aspetto sociale dell'immaginario, <sup>7</sup> quel che Sabatini e Colletti chiamano in maniera un po' ridondante "il patrimonio di simboli e di miti nella cultura di un popolo", evitando però, con il prendere sul serio l'ultima precisazione ("di un popolo"), la *trappola dell'inconscio collettivo* e degli archetipi alla Jung (1989) o Durand (1960). Intendo discutere dunque di immagini sociali comunque *oggettivate*, cui non è possibile al singolo aggiungere o togliere quel che desidera, ma che si modificano e quindi hanno una forma di esistenza tipicamente storico-culturale. Esse vanno pertanto reperite in qualche presenza intersoggettiva, non meramente estrapolate per intuizione del ricercatore; insomma rinviano a una *testualità*. Immaginario è per noi una certa dimensione dei testi o dei gruppi di testi.

<sup>6</sup> E' facile stabilire una corrispondenza con la classificazione segnica di Peirce/Morris (simbolico=segno, immaginario=icona, reale=indice), come lo stesso Lacan sottolinea in qualche passo, per esempio il 1976::33, cfr. Muller 1996: 31. La semiotica implicata nella teoria lacaniana è interessante e certamente sviluppata in maniera originale rispetto ai calchi jakobsoniani da cui ha preso origine. Come è noto Lacan ha influenzato profondamente le posizioni di autori del canone semiotico come Barthes e Kristeva, ma non le sue intuizioni più innovative sulla struttura del linguaggio, del segno e della comunicazione non sono state finora integrate sufficientemente nel pensiero semiotico.

<sup>7</sup> Il quale peraltro ha un forte influsso sull'individuo, ovviamente. Come sostiene per esempio Castoriadis (1975:152), l'individuo alienato "est dominé par un imaginaire vécu comme plus réel que le réel, quoique non su comme tel, précisément parce que non su comme tel. L'essentiel de l'hétéronomie – ou de l'aliénation, au sens général du terme – au niveau individuel, c'est la domination par un imaginaire autonomisé qui s'est arrogé la fonction de définir pour le sujet et la réalité et son désir."

Per chiarire questo approccio, propongo in sostanza di considerare la parola "immaginario" dal punto della sua formazione linguistica come "acquario", "erbario", "terrario" e altre espressioni che indicano *una collezione di qualche genere* specificato dalla prima componente della parola: dunque *un deposito o una classificazione o perfino una sorta di "arredamento" di immagini*. Si parla in questo senso abbastanza comunemente di immaginario dantesco, immaginario barocco ecc. Voglio dunque ragionare qui della raccolta, magari implicita e incosciente, ma ricostruibile, delle immagini presenti in un certo testo o complesso di testi: la Divina commedia, l'opera di Giotto, gli Uffizi, la televisione italiana contemporanea.

Ma è importante considerare che nel significato corrente del termine e anche in quel che di esso può riuscire interessante per l'analisi semiotica, non si tratta semplicemente di *un insieme chiuso*. L'immaginario *non è un catalogo, ma somiglia piuttosto a un'enciclopedia* (anche e soprattutto all'"Enciclopedia" nel senso di Eco,<sup>8</sup> anche per il dettaglio essenziale che essa sempre può e deve crescere e modificarsi. Per essere più precisi dal punto di vista semiotico questo significato implica non tanto la ricerca di un elenco di immagini, che è sempre dipendente dai limiti dei testi presi in esame, quanto lo stabilirsi di una *certa pertinenza che lo genera*. Essa può essere decifrata e resa esplicita dall'analisi semiotica. Parlare di pertinenza significa che *solo certi elementi* (certe immagini) con certe caratteristiche vi sono possono essere integrati, altri meno o niente affatto. Un immaginario, come tutte le strutture, è anche *un meccanismo di esclusione*.

Non vi è se non in senso molto parziale libertà individuale di aggiungere all'immaginario nuovi elementi, l'immaginazione non è libera (anche se è una "facoltà del possibile", così Sartre 1940); ma non tutto vi è possibile, anzi *ciò che è percepito come possibile è un dato storico-contingente perché è sempre relativo a un certo immaginario*: per noi non sono davvero possibili angeli e draghi, trecento anni fa non erano possibili aerei e computer, che ovviamente non erano pensabili; ma non era *immaginabile* allora forse neppure il suffragio universale e la libertà delle donne, che non sono fatti dipendenti dalla tecnologia.

L'immaginario insomma è *un sistema semantico*, che come è oggi abbastanza chiaro a tutti salvo alcuni filosofi analitici, non può essere pensato come un *codice chiuso*, come un "dizionario" nella terminologia di Eco, o un sistema di corrispondenze univoco fra parole e cose; ma va visto piuttosto come *un sistema*

---

<sup>8</sup> Eco1975: 140-182, 1979: 11-26, 1984: 55-140, 1990: 127

*di relazioni di senso aperto al mondo e ai suoi cambiamenti. E' dunque un'enciclopedia parziale, rizomatica, che vista simultaneamente come entità totale sarebbe contraddittoria e che pertanto si può considerare seriamente solo nei suoi tagli locali.*

Ma l'immaginario, anche così dinamicamente inteso, ha una sua specificità semantica che non si può ignorare: se è un'enciclopedia, lo è *per immagini*: segue dunque la modalità iconica, che è densa e permette la costruzione di modelli e la simulazione. D'altro canto non vi sono solo immaginari realizzati nella *sostanza visiva dell'espressione*; per esempio anche ai poeti viene comunemente attribuito un'immaginazione e un immaginario. Spesso in questo come in molti altri casi alle *immagini* vere e proprie possono essere accostate le *figure*, nel senso della figuratività del testo letterario.<sup>9</sup> Se accettiamo questa impostazione possiamo chiamare "immaginari" non solo i repertori del visivo in senso proprio e dei suoi formanti figurativi, ma anche *i corrispondenti elementi del linguaggio* e delle descrizioni che vengono prodotte con le più diverse sostanze del contenuto per designare il mondo, sortendo un più o meno accentuato *effetto di realtà*.

In altri termini, l'immaginario così definito ci appare quella porzione della cultura che costituisce, utilizza, modifica la sua "semiotica del mondo naturale"<sup>10</sup>; o se si vuole, esso è il correlativo oggettivo di una "forma di vita", quel "mondo arredato"<sup>11</sup> in cui vivono i membri di una cultura. Il che significa che l'immaginario contiene una sorta di inventario di quei ritagli della realtà che sono ritenuti *in un certo contesto sociale* "aver forma" ed "essere oggetti autonomi": li chiameremo "esistenti" seguendo un antico suggerimento filmologico di Casetti e Di Chio (1990), peraltro non sfruttato appieno in semiotica generale, che suggerisce nella sua terminologia un legame interessante fra semiotica dell'immaginario e ontologia culturale. Potremmo specificare figurativamente questa idea parlando di *arredamento figurativo* del mondo, con l'avvertenza ovvia dal punto di vista strutturalista che un arredamento non è semplicemente un cumulo di mobili, ma la loro *organizzazione secondo certe relazioni di complementarietà di congiunzione e di opposizione*. Inoltre ognuno degli oggetti dell'arredamento si presta a certe azioni (nel

---

<sup>9</sup> Su questo tema molto discusso, rimando a Lancioni 2009

<sup>10</sup> Greimas 1970; Greimas & Courtés 1979 *sub voce* "Mondo naturale", "Figurativizzazione"

<sup>11</sup> Per chiarire: la realtà è ovviamente comune a tutti; ma il "mondo" è il frutto dell'elaborazione concettuale, categoriale e immaginativa della realtà che è specifica di ogni cultura. La foresta amazzonica è quel che è, ma ovviamente le tribù che vi vivono distinguono in essa dettagli e aspetti che sfuggono a un cittadino; e viceversa, la capacità di distinguere dalla forma una chiesa da un palazzo da una scuola da un condominio, cioè di "leggere" l'architettura occidentale dipende dall'assimilazione del nostro immaginario (Krampen 1986)

caso dell'arredamento vero della casa ha certe affordances (Deni 2002); nel caso più generale che stiamo discutendo qui induce certi *programmi narrativi* e ne esclude altri, si presta a certi "eventi" (ancora nella terminologia di Casetti e Di Chio). E inoltre che come sotto ogni arredamento realizzato vi è una grammatica degli oggetti socialmente e culturalmente determinata (anche se non sempre esplicita), così ogni immaginario non è semplicemente una collezione strutturata di immagini e figure, ma un loro *sistema di produzione*.

Può essere interessante in molti casi distinguere su questo piano dinamico da un lato un *immaginario interno o implicito*, inteso come schema culturale per la produzione di immagini e figure, rispetto a cui si pone come abbiamo visto il problema dell'immaginazione sociale (di ciò che è socialmente immaginabile in una cultura), ma anche quello dei *formati* degli "esistenti", per esempio della loro definizione in termini di prototipi o di tratti pertinenti (Violi 1997, Gaeta e Luraghi 2003) o dei sistemi metaforici che reggono la figurativizzazione (Lakoff e Johnson 1980. Lakoff 1987); e dall'altro lato un *immaginario esterno o istituzionale*, sistema materiale di produzione e conservazione delle immagini, che può avere dimensioni artigianali o industriali, dalle botteghe di pittura alla grande industria fotografica e cinematografica. E' a questo proposito, dell'immaginario esterno, cioè della produzione *materiale* dell'immaginario sociale che si pongono problemi come quello dell'iconoclastia di certe società o dell'iconofilia in cui è immersa la nostra, del controllo sociale della produzione delle immagini, del loro funzionamento tecnologico ed economico.

Sia nell'immaginario interno che in quello esterno è interessante studiare il meccanismo dei cambiamenti. Essendo sia l'immaginario esterno che quello interno insieme *depositi e meccanismi di generazione* di nuove immagini (dunque produttori di esclusioni e di pertinenze che generano nuovi sintagmi a partire da paradigmi e regole grammaticali) anche il loro lato paradigmatico è dinamico e capace di marcare e valorizzare diversamente i suoi elementi. In ciò essi seguono le leggi della moda, con in più il fatto che, nell'immaginario esterno, queste procedure sono direttamente *finalizzate e commisurate alla comunicazione*, dunque fabbricate da un gruppo per un altro gruppo, e in definitiva hanno a che fare con le aspettative che il primo gruppo ha sul secondo. Come nelle mode, anche nell'immaginario ci sono modificazioni di diverso livello che possiamo distinguere almeno con Eco (1975) in cambiamenti "radicali" e "moderati"; questi ultimi sono varianti

dentro paradigmi che si modificano davvero solo con i rari cambiamenti radicali.

2.

In questo saggio voglio attirare in particolare l'attenzione su un gruppo speciale di immaginari, quelli oggettivati nei racconti della creazione del mondo delle diverse culture; li chiamerò "immaginari delle origini". In particolare intendo analizzare l'immaginario delle origini contenuto nella Scrittura ebraica (la Torah) e nella Bibbia cristiana (che su questo punto non presentano differenze significative), nei primi due capitoli del libro della *Genesi* (in ebraico, con la titolazione d'uso tratta dalle prime parole: בְּרֵאשִׁית סֵפֶר, *Sefer Bereshit*). Si tratta di un testo capitale per la cultura religiosa di tutto l'Occidente, su cui esiste una letteratura vastissima<sup>12</sup>. Qui intendo occuparmene *dal punto di vista dell'immaginario*, nel senso dell'arredamento del mondo (o dell'ontologia sociale) e delle azioni possibili su questo arredamento, sulle linee ipotizzate nel paragrafo precedente.

I testi fondatori (delle religioni, mitologie, sistemi scientifici, ontologie di qualunque genere) spesso infatti contengono un *immaginario originario*, un elenco delle cose delle origini e del loro modo di entrare nell'esistenza. Gli immaginari originari sono caratteristici e possono definire lo stile di una cultura, ciò che per essa è immediatamente pensabile, i modi di relazione e classificazione. Essi infatti non consistono mai in semplici elenchi, ma contengono insieme le cose (o le persone), le relazioni fra loro e le azioni cui sono sottoposte, prima di tutto quelle che li portano all'esistenza. E' così che l'immaginario come elenco si lega all'immaginario come capacità di produrre nuove immagini/figure.

Ecco qui di seguito il testo che intendo analizzare, il primissimo segmento del *Sefer Bereshit*, il cosiddetto Primo racconto della creazione, nel I capitolo della Genesi (1-30) e nei primi versetti del Cap. 2. (1-4). Al testo ebraico faccio seguire la traduzione italiana canonica<sup>13</sup>

#### Gen.1,1

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ:

<sup>12</sup> Alle cui prime tre parole io stesso ho dedicato un ampio saggio (Volli 2008a)

<sup>13</sup> Ho scelto la traduzione ebraica Toaff 1995 non solo per rispettare l'appartenenza culturale di questo testo all'ebraico, ma soprattutto per la sua maggiore letteralità. Il linguaggio di tutta la Torah è molto concreto e lessicalmente ripetitivo; questo brano lo è ancor di più. Se si confronta il testo con le principali versioni cattoliche (per esempio Testa 2010) è facile vedere che non emergono differenze teologiche evidenti, ma l'immaginario del testo è meno rispettato, probabilmente a vantaggio della sua capacità comunicativa.

In principio Dio creò il cielo e la terra.

2

וְהָאָרֶץ הָיְתָה תִּהְיוּ וְחָשֶׁךְ עַל־פְּנֵי תְהוֹמוֹת הַיָּם מְרֻחָפֶת עַל־פְּנֵי הַמַּיִם:

La terra era sterminata e vuota e le tenebre erano sulla faccia dell'abisso e lo spirito di Dio si librava sulla superficie delle acque

3

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר וַיְהִי־אֹר:

Dio disse: «Sia luce!». E luce fu.

4

וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת־הָאוֹר כִּי־טוֹב וַיַּבְדֵּל אֱלֹהִים בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ:

Dio vide che la luce era cosa buona e separò la luce dalle tenebre

5

וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לַאֹר יוֹם וְלַחֹשֶׁךְ לַיְלָה וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם אֶחָד:

Dio chiamò la luce giorno e chiamò notte le tenebre; così fu sera e fu mattino: un giorno.

6

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי רָקִיעַ בְּתוֹךְ הַמַּיִם וַיְהִי מַבְדִּיל בֵּין מַיִם לַמַּיִם:

Dio disse poi: «Sia una distesa in mezzo alle acque che separi le acque dalle acque».

7

וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת־הָרָקִיעַ וַיַּבְדֵּל בֵּין הַמַּיִם אֲשֶׁר מִתַּחַת לָרָקִיעַ וּבֵין הַמַּיִם אֲשֶׁר מֵעַל לָרָקִיעַ וַיְהִי־כֵן:

Dio fece la distesa e separò le acque che sono sotto la distesa, da quelle che sono al di sopra di essa. E così fu.

8

וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָרָקִיעַ שָׁמַיִם וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם שֵׁנִי:

Dio chiamò cielo la distesa. Così fu sera e fu mattino: un secondo giorno.

9

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִקְווּ הַמַּיִם מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם אֶל־מָקוֹם אֶחָד וְתִרְאָה הַיַּבֵּשָׁה וַיְהִי־כֵן:

Dio disse: «Si riuniscano le acque che sono sotto il cielo in un sol luogo sì che appaia l'asciutto». E così fu.

10

וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לַיַּבֵּשָׁה אֶרֶץ וּלַמְּקוֹה הַמַּיִם יָמִים וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי־טוֹב:

Dio chiamò l'asciutto terra e chiamò mari l'ammasso delle acque. E Dio vide che era cosa buona.

11

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תְּדַשּׂא הָאֶרֶץ דָּשָׂא עֹשֶׂב מִזְרִיעַ זֶרַע עֵץ פֶּרִי עֹשֶׂה פֶּרִי לְמִינֵהוּ אֲשֶׁר זֶרַע וּבִבּוֹ עַל־הָאֶרֶץ וַיְהִי־כֵן:

E Dio disse: «La terra produca germogli, erbe che facciano seme, alberi da frutto, che diano frutti, ciascuno della propria specie, contenenti il loro seme, sulla terra». E così fu:

12

וַתֵּצֵא הָאֶרֶץ דָּשָׂא עֹשֶׂב מִזְרִיעַ זֶרַע לְמִינֵהוּ וָעֵץ עֹשֶׂה־פֶּרִי אֲשֶׁר זֶרַע וּבִבּוֹ לְמִינֵהוּ וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי־טוֹב:

la terra produsse germogli, erbe che fanno seme secondo la loro specie e alberi da frutto contenenti ciascuno il seme della propria specie. Dio vide che era cosa buona

13

וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם שְׁלִישִׁי:

E così fu sera e fu mattina: un terzo giorno.

14

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי מֵאֲרוֹת בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהַבְדִּיל בֵּין הַיּוֹם וּבֵין הַלַּיְלָה וְהָיוּ לְאֵת וּלְמִוְעֵדִים וּלְשָׁנִים:

Dio disse: «Siano luminari nella distesa del cielo, per far distinzione fra il giorno e la notte; siano anche indici per le stagioni, per i giorni e per gli anni

15

וְהָיוּ לְמֵאֲרוֹת בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהָאִיר עַל־הָאֶרֶץ וַיְהִי־כֵן:

e funzionino come luminari nella distesa del cielo per far luce sulla terra». E così fu:

16

וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת־שְׁנֵי הַמֵּאֲרוֹת הַגְּדֹלִים אֶת־הַמֵּאֲרוֹר הַגָּדֹל לְמַמְשֶׁלֶת הַיּוֹם וְאֶת־הַמֵּאֲרוֹר הַקָּטָן לְמַמְשֶׁלֶת הַלַּיְלָה וְאֵת הַכּוֹכָבִים:

Dio fece dunque i due grandi luminari, il maggiore per presiedere al giorno e il minore per presiedere alla notte, e le stelle.

17

וַיִּתֵּן אֹתָם אֱלֹהִים בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהָאִיר עַל־הָאֶרֶץ:

Dio li pose nella distesa del cielo per far luce sulla terra



18

וְלַמֹּשֶׁל בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה וּלְהַבְדִּיל בֵּין הָאֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ וַיֵּרָא אֶל הַיָּם כִּי־טוֹב:  
e per presiedere al giorno e alla notte e per far distinzione fra la luce e le tenebre. Dio vide che era cosa buona

19

וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם רְבִיעִי: ָ  
Fu sera e fu mattina: un quarto giorno.

20

וַיֹּאמֶר אֶל הַיָּם יִשְׂרָצוּ הַמַּיִם שָׂרָץ נֶפֶשׁ חַיָּה וְעוֹף יַעֲוֹף עַל־הָאָרֶץ עַל־פְּנֵי רִקְיעַ הַשָּׁמַיִם:  
Dio disse: «Le acque brulichino di un brulicame di esseri viventi; volatili volino sulla terra, sulla superficie della distesa celeste».

21

וַיִּבְרָא אֶל הַיָּם אֶת־הַתַּנִּינִים הַגְּדֹלִים וְאֶת־כָּל־נֶפֶשׁ הַחַיָּה | הָרֹמֶשֶׁת אֲשֶׁר שָׂרָצוּ הַמַּיִם לַמַּיִנָּהּ וְאֶת־כָּל־עוֹף כָּנָף לַמַּיִנָּהּ וַיֵּרָא אֶל הַיָּם כִּי־טוֹב:  
Dio creò i grandi mostri acquatici e tutti gli esseri viventi che si muovono, di cui le acque brulicano, di varia specie, e tutti i volatili alati delle diverse specie. Dio vide che era cosa buona.

22

וַיְבָרֶךְ אֶת־הַיָּם לֵאמֹר פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת־הַמַּיִם בַּיָּמִים וְהָעוֹף יִרְבֶּה בָּאָרֶץ:  
Dio li benedisse dicendo: «Prolificate, moltiplicatevi, empite le acque dei mari; il volatile si moltiplichi sulla terra».

23

וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם חֲמִישִׁי: ָ  
Fu sera e fu mattina: un quinto giorno

24

וַיֹּאמֶר אֶל הַיָּם תֵּצֵא הָאָרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה לַמַּיִנָּה בְּהֵמָה וְרֶמֶשׂ וְחַיֵּית וְאֶרֶץ לַמַּיִנָּה וַיְהִי־כֵן:  
Dio disse: «La terra produca esseri viventi di specie varie: animali domestici, rettili e bestie selvatiche di specie diversa». E così fu

25

וַיַּעַשׂ אֶל הַיָּם אֶת־חַיֵּית הָאָרֶץ לַמַּיִנָּה וְאֶת־הַבְּהֵמָה לַמַּיִנָּה וְאֶת־כָּל־רֶמֶשׂ הָאֲדָמָה לַמַּיִנָּה וַיֵּרָא אֶל הַיָּם כִּי־טוֹב:  
Dio fece bestie selvatiche di varia specie, animali domestici di specie diverse e ogni sorta di striscianti sulla terra. Dio vide che era cosa buona.

26

וַיֹּאמֶר אֶל הַיָּם נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדִמוּתֵנוּ וְיִרְדּוּ בְּדִגְתַּי הַיָּם וְיִבְעוּ וְהָיָה לָהֶם וְיִבְרָא אֶת־הָאָדָם:  
E Dio disse: «Facciamo l'uomo a Nostra immagine, a Nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sui volatili del cielo, sugli animali domestici, su tutta la terra e su tutti i rettili che strisciano sulla terra».

27

וַיִּבְרָא אֶל הַיָּם | אֶת־הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם:  
Dio creò l'uomo a Sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò.

28

וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת־הָאָרֶץ וּכְבִּשְׁתָּהּ וְיִרְדּוּ בְּדִגְתַּי הַיָּם וְיִבְעוּ וְהָיָה לָהֶם וְיִבְרָא אֶת־הָאָדָם:  
Dio li benedisse e Dio stesso disse loro: «Prolificate, moltiplicatevi, empite la terra; rendetevela soggetta, dominate sui pesci del mare e sui volatili del cielo e su tutti gli animali che si muovono sulla terra».

29

וַיֹּאמֶר אֶל הַיָּם הִנֵּה נָתַתִּי לָכֶם אֶת־כָּל־עֵשֶׂב | זֶרַע זָרַע אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ וְאֶת־כָּל־הָעֵץ אֲשֶׁר־בָּהּ פְּרִיעַץ זֶרַע זָרַע לָכֶם יְהִיָּה לְאֹכְלָהּ:  
Dio disse: «Ecco, Io vi do tutte le erbe che fanno seme che sono sulla faccia di tutta la terra e tutti gli alberi che danno frutto, produttore seme: vi serviranno come cibo.

30

וְלִכְלִי־חַיֵּית הָאָרֶץ וְלִכְלֵעֵי הַשָּׁמַיִם וְלִכָּל־ל | רֹמֶשׂ עַל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־בָּהּ נֶפֶשׁ חַיָּה אֶת־כָּל־יֶרֶק עֵשֶׂב לְאֹכְלָהּ וַיְהִי־כֵן:  
Agli animali tutti della terra, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli striscianti sulla terra che hanno un afflato di vita, tutte le erbe verdi serviranno di cibo». E così fu.

31

וַיֵּרָא אֶל הַיָּם אֶת־כָּל־אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה־טוֹב מְאֹד וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם הַשְּׁשִׁי: ָ  
Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era molto buono. Fu sera e fu mattino: il sesto giorno.

## Gen 2:1

וַיְכֹלֵה הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל-צְבָאָם:

Il cielo e la terra e tutte le loro esercito erano ormai completi.

2

וַיְכַל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלָאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּשְׁבֹּת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלָאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה:

Nel settimo giorno Dio aveva compiuto l'opera Sua che aveva fatto, così nel settimo giorno cessò da tutta la Sua opera che aveva compiuto

3

וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת-יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדְּשׁ אֹתוֹ כִּי בּוֹ שָׁבַת מְלָאכְתּוֹ אֲשֶׁר-בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת: ָ

Dio benedisse il settimo giorno e lo santificò, perché in esso aveva cessato da tutta la sua opera che Egli stesso aveva creato per poi elaborarla

4

אֵלֶּה תּוֹלְדֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבְרָאָם בַּיּוֹם עָשׂוֹת יְהוָה אֱלֹהִים אֶרֶץ וּשְׁמַיִם:

Tali sono le origini [lett. generazioni] del cielo e della terra, quando vennero creati, quando il Signore Dio fece cielo e terra.

E' facile rendersi conto che questi versetti rientrano perfettamente nella definizione data sopra di "immaginario delle origini": vi è infatti un certo numero di oggetti, descritti nel testo come l'"opera" diretta di Dio, vi è la narrazione della loro apparizione, vi sono certe operazioni compiute su di loro e certe relazioni che fra loro si instaurano: insomma l'immaginario non solo in senso statico ma anche dinamico.

La prima cosa che colpisce in questa elencazione solenne è *l'estrema parsimonia* di questa ontologia originaria, vale a dire il numero limitato di questi oggetti, che in 34 versetti per circa 740 parole<sup>14</sup> sono solo 46 (di cui due sole persone, Dio – chiamato con due nomi diversi - e l'uomo; e un unico vero nome proprio, il Tetragramma divino).<sup>15</sup> Lo scenario della storia è ovviamente vastissimo ma la descrizione risulta assai precisa e allo stesso tempo molto *concreta*. Gli aggettivi mancano quasi del tutto, la descrizione è *fattuale e non valutativa*. La creazione insomma non viene narrata usando un elenco lungo di entità o di nomi, bensì si stabilisce – come vedremo - come una fitta rete gerarchica complessa fra pochi "esistenti" assai significativi.

Il testo si mostra consapevole di tale economia specificando quando (più volte) un "esistente" citato è nome collettivo o tecnicamente un *nomen generis* (ma sempre sufficientemente concreto: uccelli, alberi da frutto) che esso dev'essere inteso come indicante "le sue diverse specie". In ebraico tutti i nomi sono grammaticalmente sostantivi semplici, nomi comuni (salvo il "nome proprio" della divinità, come ho accennato, che compare solo in un versetto del capitolo 2), anche quando nella traduzione italiana compaiono aggettivi e participi. Un'altra distinzione

<sup>14</sup> Riguardando la traduzione italiana, il dato è ovviamente del tutto indicativo.

<sup>15</sup> "Adam" è in effetti sempre citato con l'articolo, cosa impossibile per un nome proprio in ebraico. Per i nomi divini e le loro complesse caratteristiche semiotiche, per cui ritengo che il Tetragramma possa essere considerato a pieno titolo un nome proprio vedi Volli 2008c

significativa fra testo ebraico e traduzioni sta nel fatto che queste ultime inevitabilmente moltiplicano i sinonimi (ma anche le congiunzioni) sopportando male lo stile paratattico e ripetitivo del testo. L'elenco che segue dunque prescinde dalle ridondanze introdotte dalle traduzioni e identifica gli oggetti elencati per il loro *senso*, piuttosto che i nomi usati. In certi casi ho specificato l'equivalenza di due parole. Eccoli in ordine di apparizione:

Dio, cielo, terra, tenebre, abisso, spirito, acque, superficie (letteralmente "faccia"), sera mattino luce, giorno, notte, distesa, asciutto, mare, germogli, erbe, alberi, semi, frutti, luminari, indici, stagioni, giorni, anni, stelle, esseri viventi, specie, volatili, animali marini (=pesci), animali domestici, rettili (= striscianti), cibo, uomo, schiera, opera, Signore.

Sono oggetti che appaiono come visti dall'esterno, secondo una relazione distaccata, non affettiva e non polemica, come di uno sguardo che li contempi tranquillamente. Il narratore è esterno ed extradiegetico, la focalizzazione segue le azioni divine dall'esterno ma con un sapere totale che è paragonabile all'onniscienza divina: chi poteva essere lì dall'"inizio" se non quella stessa divinità che è chiamata in causa in terza persona? Dunque vi è una sorta di tensione narratologica fra l'onniscienza del testo e il *débrayage* dell'azione divina: un artificio narrativo che implicitamente sembra confermare il carattere *meta-fisico* del testo, la sua preesistenza alla Creazione, che è un tema ben presente al commento ebraico.<sup>16</sup>

Se si cerca di ricostruire l'esperienza racchiusa in questo elenco, risulta abbastanza chiara che si tratta di oggetti materiali di un mondo fisico, se non proprio selvaggio almeno agricolo-pastorale, in cui vi sono sì animali domestici e alberi da frutto, ma non costruzioni e tantomeno relazioni, sentimenti, istituzioni sociali. E' l'esperienza (o piuttosto il repertorio che può essere usato per descrivere l'esperienza) di una persona sola - di uno sguardo solo - che vaghi in un paesaggio assai differenziato (una sorta di grande panoramica che fa zoom dalla totalità del mondo verso la vicenda umana di Adamo ed Eva - che sarà illustrata subito dopo il nostro brano). E' ragionevole individuare in questo sguardo non tanto quello del narratore, quanto piuttosto quello del lettore modello, cioè del destinatario della Rivelazione.

<sup>16</sup> Talmud Bavli, in Shabbat 88b; in Pirke - de Rabbi Eli'ezer; Yaqlut Shim'oni, Bereshit; tSanhedrin 8,7-9; ySanhedrin 4,9. Per esempio: "In Principio Dio creò (Bereshit Barà Elohim) (Genesi 1,1) (...)e così Dio, guardando la Torah, creava il mondo, perchè non c'è altro reshit (principio) che la Torah, per questo è scritto (Proverbi 8,22) "Il Signore mi possedette al principio della sua via, prima delle sue opere più antiche". (Bereshit Rabbà 1,1); "Dal principio con sapienza la parola (memra)del Signore creò e perfezionò i cieli e la terra" (Targum Neofiti, Genesi 1,1) . Lo stesso commento di Rashi alla parola Bereshit allude a questa dottrina.

<sup>17</sup> Il che è certamente accettabile anche da un punto di vista religioso ebraico: "La Torà parla la lingua degli uomini" (Talmud Bavli, trattato Yebamot, 74a ; R. Jishmael, sifre a Nm 15,31) Crfr. Maimonide (2005) 1.26

Si tratta dunque sempre di oggetti concreti, tangibili, materiali, ben comprensibili anche ai membri più umili di una civiltà arcaica e pastorale; il massimo grado di astrazione è quello dei nomi di genere come "rettili" o "animali domestici".

Che la creazione consista di pochi oggetti concreti e agricolo-naturali, non di fatti sociali o astrazioni, può sembrare un'osservazione ovvia, dato che mentre si svolge la creazione l'uomo, per non parlare della società, deve ancora emergere compiutamente; ma in realtà questo modo di esporre non affatto è banale, come sarà facile verificare considerando altri immaginari delle origini, come faremo qui con quello greco. Scorrendo la letteratura antropologica, non può esservi dubbio che siano possibili altre ontologie della creazione, ben più fiorite .

Essendo assai economico l'immaginario delle origini del *Sefer Bereshit*, esso è però fittamente strutturato, vale a dire che gli oggetti citati non sono semplicemente elencati ma messi fortemente in relazione fra loro. Anche questi rapporti logico-classificatori sono peraltro presenti in numero piuttosto limitato. Vi è una relazione di opposizione (che indicheremo secondo l'uso semiotico con la sigla "vs" per versus), una relazione di congiunzione (<->), una di identità o denominazione (quando si dice che un certo x viene chiamato y, e scriveremo x=y). Ecco un elenco delle relazioni, come appaiono nel nostro testo, con l'indicazione del versetto relativo:

#### Cap. 1.

1 [(cielo vs terra)(ma anche cielo <-> terra)] vs Dio

2 (terra informe e deserta) vs [(tenebre <-> abisso) vs (spirito Dio <-> acque)]

3-4 luce vs tenebre

5 (luce=giorno vs tenebre=notte) <-> (sera vs mattina)

6-7 (acque sopra vs acque sotto) <-> (distesa=cielo)

9-10 (acque sotto = mare ) vs (asciutto = terra)

11 terra vs (germogli <-> erba <-> alberi) "*delle loro speci*"

14 - luci nel firmamento *per distinguere* (giorno vs notte) *indici* per (stagioni <-> giorni <-> anni), luci per *illuminare* terra

16-18 (luce maggiore vs minore) vs stelle <-> giorno vs notte

20-22 (acque <-> esseri viventi *secondo la loro specie* <-> moltiplicatevi ) vs terra vs (cielo <-> uccelli *secondo la loro specie* <-> moltiplicatevi )

24 terra <-> esseri viventi *secondo la loro specie* (= bestiame vs rettili vs fiere, *secondo la loro specie*)

26 (uomo immagine<-> somiglianza Dio) domina (pesci vs uccelli vs (bestiame <-> fiere <-> esseri striscianti (=rettili))

7-28 [(maschio vs femmina) <-> moltiplicatevi]] domina (pesci <-> uccelli <-> (bestiame <-> esseri striscianti)

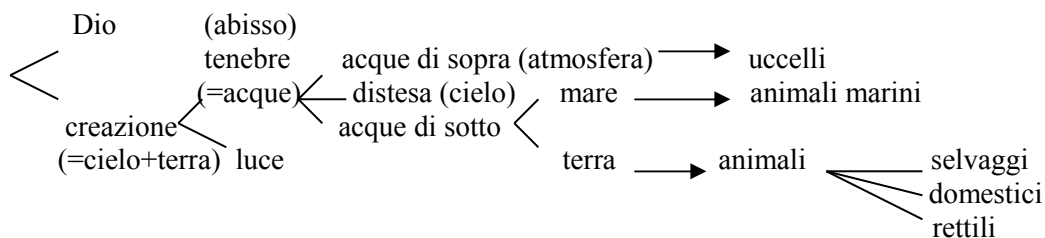
29 uomini nutrimento (erbe da seme vs alberi da seme) vs (fiere <-> uccelli <-> esseri striscianti) nutrimento (erbe)

2.1 (cielo <-> terra)<->schiere

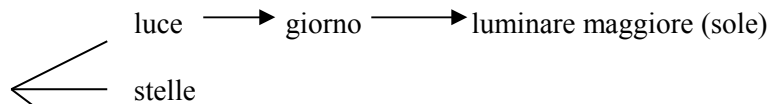
2. settimo giorno vs opera

4. origini (generazioni) <-> (cielo<-> terra) vs (Signore <-> Dio)

Si può facilmente identificare una caratteristica struttura oppositiva binaria o al massimo (in certi casi) ternaria. La *realità tutta*, in quanto oggetto di creazione, viene inizialmente contrapposta al *divino* ed è a sua volta definita dall'endiadi (in seguito oppositiva ma all'inizio congiuntiva) *cielo/terra*.<sup>18</sup> Le *acque* (che il testo sembra porre in relazione quasi sinonimica con l'abisso e le tenebre) si suddividono in *acque inferiori* e *acque superiori*, quelle inferiori sono identificate col *mare*, quelle superiori col *cielo* (che senza l'endiadi con la terra è in sostanza l'atmosfera); alle *acque marine* si contrappone per separazione la *terra*. Questa situazione può essere schematizzata (fra altri modi possibili, dato che vi è un certo grado di ambiguità nei rapporti fra acqua e cielo), come segue



Attraverso una doppia contrapposizione binaria gerarchica vengono così stabiliti tre ambienti fondamentali (acqua, terra, cielo<sup>19</sup>), cui corrisponderanno i tipi animali (*uccelli*, *animali marini* e *terrestri*), divisi questi ultimi in *domestici*, *selvatici* e *rettili*). E' interessante notare che quelle dei viventi sono le sole autentiche divisioni ternarie di questo testo che non si possono ridurre a coppie di opposizioni binarie. In parallelo abbiamo lo stabilirsi dell'opposizione *luce/tenebre*, cui corrisponde quella fra *giorno* e *notte* e fra *luminare maggiore (sole)* e *luminare minore (luna)*.

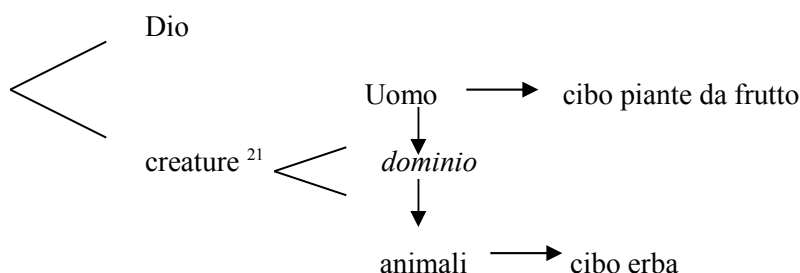


<sup>18</sup> Che "il cielo e la terra" stiano per "tutta la realtà" ce lo assicura non solo il commento, per esempio di Rashi; ma soprattutto i versetti 1 e 4 del Cap. 2. L'argomento di Rashi non è esplicito, ma è suggerito dalla sua interpretazione dei primi versetti, assai diversa dall'usuale. Secondo lui bisognerebbe intendere, in maniera non cronologica: all'inizio della creazione del cielo e della terra (e dunque di tutto), mentre la terra era in forma e vuota e lo spirito di Dio aleggiava sull'abisso, Dio disse "sia la luce". Le prima due frasi sarebbero cioè sovraordinate al processo della creazione vero e proprio, che inizierebbe al versetto 3.

<sup>19</sup> I rapporti fra acqua e cielo sono resi complessi da due caratteristiche dei relativi nomi "maim" (מים) e "shamaim" (שמים). Il primo fatto è che a un orecchio ebraico entrambi duesti sostantivi appaiono declinati al duale (come fossero "i due cieli", "le due acque"), il che facilita la divisione binaria; il secondo è che essi appaiono molto simili e addirittura il nome del cielo "shamaim" potrebbe essere interpretato come "she maim" (שמם) cioè "che (è) acqua" facilitando lo scambio fra i due termini, con la conseguenza di una parziale possibile circolarità della classificazione.

tenebre → notte → luminare minore (luna)

Un'ulteriore doppia contrapposizione riguarda l'uomo, creato a parte e dunque direttamente contrapposto/relazionato al divino secondo le due note modalità dell'*immagine* e della *somiglianza*,<sup>20</sup> ma allo stesso tempo messo in relazione, quanto alla necessità del nutrimento e al dominio, con gli *animali* (sempre suddivisi nei tre grandi generi *selvaggi*, *domestici*, *rettili*). La contrapposizione è ribadita dal *cibo* (*erbe* per gli animali, *alberi da frutto* per l'uomo).



L'ultima contrapposizione, per così dire metacreativa, riguardante l'*opera della creazione (lavoro)* con il *settimo giorno (ripos)* si apre alla fine della trattazione e ha la particolarità di investire qui il divino ma di diventare nel seguito della Torah<sup>22</sup> modello obbligatorio del comportamento umano.

E' certamente possibile, ma non appare conveniente ridurre tutta questa rete a una strutturazione per semplici quadrati semiotici. E' chiaro comunque che ha forte peso in tutti gli schemi la contrapposizione fra termini superiori o maggiori (fisicamente o spiritualmente) e termini inferiori o minori.

Anche le azioni e relazioni (cioè i verbi) di questa narrazioni sono in numero molto limitato e segnati da una forte strutturazione. Li elenco, ordinati per versetti:

- 1 creò
- 2 *era* ricopriva *era* si librava
- 3 disse *sia/fu*
- 4 **vide** separò
- 5 chiamò
- 6 disse *sia* separi *fu*
- 7 fece separò *fu*
- 8 chiamò
- 9 disse riuniscano **appaia** *fu*

<sup>20</sup> Tema complesso, elaborato per tutta la storia della tradizione ebraica, che qui non è possibile neanche iniziare a discutere.

<sup>21</sup> La categoria comune ad uomini e animali non è resa esplicita in questo brano, ma lo è altrove nella Torah sotto il nome di "bassar", "carne vivente".

<sup>22</sup> Per esempio in Esodo (Sefer Shemot) 31:13-17.

- 10 chiamò chiamò **vide**
- 11 disse produca *fu*
- 12 (fece germogliare) **vide**
- 14 disse siano/furono
- 15 *siano/furono*
- 16 fece per regolare per regolare
- 17 pose per illuminare
- 18 per regolare per regolare
- 19 **vide**
- 20 disse brulichino *fu*
- 21 fece brulicano **vide**
- 22 benedisse siate fecondi moltiplicatevi riempite moltiplichino
- 24 disse produca *fu*
- 25 fece **vide**
- 26 disse facciamo dominare
- 27 fece fece fece
- 28 benedisse disse siate fecondi moltiplicatevi riempite dominare
- 29 disse producono producono
- 30 *do*
- 31 **vide**
- 2.1 ~~furono~~ ultimati
- 2.2 ~~concluse~~ aveva fatto eessò aveva fatto
- 2,3 benedisse consacrò eessò fatta creando
- 2,4 creò

E' facile vedere che la struttura delle azioni è ancor più ristretta e ripetitiva di quella degli "esistenti" Vi sono una novantina di forme verbali in questi versetti, ma quasi tutti si raccolgono in cinque categorie in tutto: il *fare* (indicato qui sopra con la doppia sottolineatura), le attività verbali (sottolineato), il *vedere e l'apparire* (neretto), il *cessare* (barrato), il moltiplicarsi (sottolineato a punti), l'*essere* (neretto corsivo), ciascuno dei quali è espresso da una gamma molto limitata di radici verbali. Vi sono distinzioni importanti, per esempio fra il brulicare e il moltiplicarsi, fra il fare creativo e quello delle creature, fra il creare, il separare, l'unire, il porre; ma questi campi semantici sono certamente legati. E non si tratta di una struttura a caso o dovuta a mancanza lessicale, come si vede dai passi successivi che comprendono storie molto complicate come quella dell'albero del bene e del male, dell'omicidio di Abele o del diluvio. Al contrario vi è una ragione strutturale molto precisa in questa economia: l'idea di un numero limitato di attività rilevanti che caratterizzano l'ambito della creazione: fare e astenersi dal fare, nutrirsi e riprodursi, vedere e apparire, unire e separare. E' la *matrice semantica del mondo* (della concezione del mondo di questo immaginario delle origini, che qui appare.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Per analogia ricordo che l'elenco delle attività proibite nello Shabbat è stabilito nella tradizione ebraica sulla base di quelle descritte dal testo per la costruzione del Tabernacolo: anche qui abbiamo una matrice semantica dell'attività umana (Heshel 1951)

Vale la pena di notare una notevole presenza di *termini di denominazione o significazione o ordinamento*, cioè termini semiotici. La creazione consiste in buona parte di divisioni, classificazioni, nominazioni, distinzioni, istituzioni di indici, che sono stati indicati in corsivo nell'elenco delle relazioni. Non solo la creazione è strutturata, ma essa è anche costituzione esplicita di strutture semiotiche.

La creazione, in questo immaginario delle origini, ha l'importantissima peculiarità di avvenire *per via verbale* (tanto che poi il testo che la riecheggia nella Bibbia cristiana, l'inizio del Vangelo di Giovanni, afferma che "all'inizio era il Logos"). Vi è dunque sempre un *dire* (espresso dal verbo *lomar*, che ricorre spessissimo in tutta la Torah indicando la presa di parola da parte di qualunque soggetto) e ha qui il contenuto di un comando o meglio di una parola performativa. Nella traduzione italiana questo effetto linguistico è indicato da un congiuntivo presente alla terza persona (che si può intendere come imperativo: per esempio "Sia luce!" al v. 3). In ebraico è usato il futuro, che talvolta si raddoppia nella successiva dichiarazione della felicità performativa (il buon effetto) dell'ordine; esso è logicamente al tempo perfetto, viene espresso anch'esso al futuro (tecnicamente, nell'aspettualità imperfettiva) a causa di una peculiarità linguistica dell'ebraico biblico che usa invertire il tempo verbale quando al verbo è attaccata la congiunzione "ve". Il secondo versetto, per esempio, si legge in ebraico "vaomer Elohim" (lett. *e dirà Dio*, che a causa dell'inversione congiuntiva vale "e disse Dio") "jechì or" (lett. *sarà luce*, cioè "sia luce") "vajecheì or" (lett. *e sarà luce* che per l'inversione diventa "e luce fu"): una ripetizione che produce un effetto poetico.<sup>24</sup>

Su questo *dire* vi è un'importante riflessione nell'ermeneutica ebraica, la quale sottolinea per esempio il fatto che le diciture (*Maamarot*) di questo brano sono esattamente dieci,<sup>25</sup> come le "parole" (*Dibberot*) del decalogo. Quest'espressione greca traduce infatti la definizione rabbinica di "asseret hadibberot" (dieci parole), ben diversa dai "dieci comandamenti" che si usano in italiano per nominare lo stesso brano. Fra le dieci diciture della creazione e le dieci parole del Sinai è percepita una relazione e una differenza *tipicamente*

<sup>24</sup> La poesia semitica privilegia fortemente una struttura riflessiva: ogni verso è diviso in due emistichi che si riflettono, riproponendo lo stesso contenuto con due espressioni diverse o più raramente dando alla stessa espressioni o a espressioni omofone o simili significati diversi.

<sup>25</sup> "Con dieci diciture fu creato il tutto" Bahasarah Maamarot nibrá haholam בעשרה מאמרות נברא העולם, *Pirké Avot* (Le massime dei padri), V,1. Nel numero dieci vi è una corrispondenza fra la creazione e il decalogo, ma anche con le dieci "sefirot" o emanazioni divine descritte dalla Kabbalah. I versetti interessati sono 3,6,9,11,14,20,24,26,28,29



*linguistica*, quella fra il dire (*lomarr*) e il parlare (*ledaber*), che in ebraico è significativa come e più che in italiano, contrapponendo la viva enunciazione linguistica che agisce (*amirà*) alla sua traccia mnestica o scritta, quella "parola" che è così oggettivata da essere anche "cosa" (*davar*). Le dieci diciture della Creazione sono *performative*, agiscono immediatamente; le dieci parole del Sinai sono dette (incise sulla roccia) *per restare* a guida del comportamento etico dei fedeli. Fra esse vi è la differenza che corre fra oralità e scrittura, o meglio il modo in cui questa differenza è intesa dal pensiero ebraico: un altro tema importante che non è possibile affrontare in questa sede.

Nel racconto della Creazione, fra il *dire* e l'*essere* che lo realizza spesso si frappone un *fare* divino, che quasi sempre ha un doppio carattere: da un lato è separazione, distinzione, ordinamento, ripartizione; dall'altro è un assegnare missioni, un finalizzare, un assegnare compiti, poteri e domini. Dunque un'attività progettuale e semiotica insieme, una classificazione che è anche una progettazione funzionale. La creazione si realizza *per mezzo* del linguaggio ma è essa stessa *attività di ordinamento* del caos primigenio.

Non si trova con certezza nel nostro testo alcuna traccia *esplicita* della teoria della creazione ex nihilo,<sup>26</sup> che entrerà nella tradizione ebraica molto più tardi (se ne fa menzione esplicita per la prima volta nel libro dei Maccabei e diventa un punto di fede significativo solo in ambiente farisaico).<sup>27</sup> Dunque nella creazione, così com'è descritta nel nostro testo, molta parte dell'attività divina, se non tutta, consiste nell'ordinamento di quel caos primordiale che viene nominato nell'espressione problematica *tohu va bohu* (v. 2, tradotta come "sterminata e vuota", aggettivi riferiti alla "terra") e come *tehiom* ("abisso") che una nota della nostra traduzione definisce come quella "mescolanza" di "acqua" e di "asciutto" che sarà separata fra i vv. 6 e 10. E' un fare trasformativo, che dà forma sì ad oggetti, ma è soprattutto agire semiotico, un mettere ordine e dare senso, in cui non vi è nulla di magico e molto di culturale. Dopo questa attività divina, che per lo più corrisponde letteralmente al dire iniziale, la constatazione della buona riuscita si riduce per lo più a un laconico "così fu". Dal punto di vista semiotico, è chiaro che si tratta di quel momento centrale in ogni narrazione che è la *performance*.

---

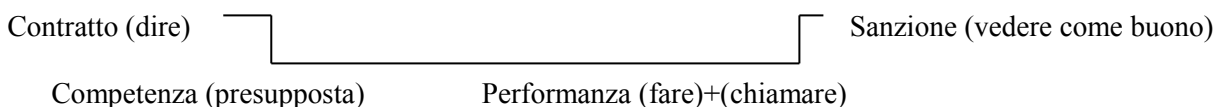
<sup>26</sup> Il primo versetto non è di per sé una prova in questo senso, vi è un'importante tradizione ebraica di mondi precedenti la creazione, come suggerisce per esempio un midrash di Koelet Rabbah.

<sup>27</sup> Per un inizio di discussione di questi problemi vedi Volli 2009

Vi è poi però molte volte una quarta fase, che è ancora un'attività linguistica collegabile alla performance, il *chiamare*: avendo detto che una certa cosa dovesse realizzarsi in un certo modo, avendola fatta e verificata, Dio la *chiama* in un altro modo (per esempio la luce è *chiamata* giorno, l'"asciutto" è *chiamato* terra ecc.). Nel chiamare (*likrò*) vi è in ebraico un'ambiguità semantica fruttuosa fra il *dare nome* e il *richiamare a sé*, che in ebraico è complicato ulteriormente da una forte connotazione in direzione della *proclamazione*. La lettura pubblica di un testo (per eccellenza del testo sacro) è chiamata con la stessa radice, da cui deriva il nome ebraico della Bibbia (*mikrà*, cioè "lettura" – e non "scrittura" come nella nostra antonomasia "Le Scritture", "La Sacra Scrittura") e quello arabo del Corano.

Il processo non si conclude però con la chiamata o l'appellazione, ma ha un gradino ulteriore che è il *vedere*, più esattamente il *vedere come buono* ("vide che era cosa buona", *iaré ki tov*). Si tratta di una vera e propria *sanzione positiva* che punteggia l'attività creatrice in corrispondenza con la sua strana scansione in "giorni".<sup>28</sup>

Dalle considerazioni che abbiamo fatto risulta che vi è una progressione standard *dire->fare->chiamare->vedere (buono)* che si può evidentemente far corrispondere facilmente a uno schema narrativo canonico della semiotica, con la variante dell'appellazione e con l'ovvia omissione della fase della competenza, che è data dalla qualità divina dell'agente:



Al di là della sanzione del vedere (buono) vi è poi *una seconda sanzione*, ribadita in maniera martellante nei primi quattro versetti del capitolo 2, che consiste nella conclusione dell'opera e nel "riposo" divino del settimo giorno, lo shabbat, che viene "benedetto" (espressione usata prima solo per l'uomo) e "santificato" (o piuttosto, come suggerisce un'etimologia generalmente riconosciuta) "distinto", nel senso di separato e differenziato. Sono i versetti che vengono impiegati nella liturgia ebraica del sabato e che riconnettono la festività direttamente alla creazione.

<sup>28</sup> Le sanzioni visive sono sette come i giorni, ma non vi corrispondono esattamente. Su questo fatto e sul "molto buono" che ricorre solo alla fine vi sono alcune interpretazioni midrashiche interessanti, che però non possiamo seguire qui.

Da questa ontologia delle origini deriva dunque una liturgia, ma soprattutto ne viene una teologia, una certa immagine per nulla scontata sulla natura del divino, che appare da subito come un Essere parlante (anche se non è affatto chiaro a chi si rivolga la parole), ordinatore e giudicante; una Volontà che punta a suddividere con grande precisione la realtà e a darle nomi ed è interessata al suo ordinato funzionamento. Insomma un Agente semiotico attivo prima ancora che si possa porre ogni questione di natura etica e ogni altro interesse; e pertanto un *Pensiero razionale*, in un certo senso *oggettivo e impersonale*, comunque lontanissimo da ogni dimensione mitica.<sup>29</sup>

3.

Alcuni elementi di questo schema si perpetuano molto a lungo nel testo biblico. Prendiamo alcuni esempi senza discuterli nei dettagli. E' particolarmente interessante vedere la storia della cosiddetta Seconda Creazione, che segue immediatamente la Prima, perché secondo le teorie della critica biblica, praticamente unanime su questo punto, la Prima Creazione va attribuita alla fonte sacerdotale "P", che sarebbe tarda, addirittura postesiliaca, nonostante l'aspetto di arcaica maestà del brano che abbiamo letto; mentre la Seconda Creazione apparterebbe alla fonte "J", che è variamente collocata fra il regno di Davide e il VI secolo.<sup>30</sup> Considererò brevemente Gen. 2:5-10, cioè la parte di quel brano che riguarda sicuramente la Creazione e non l'episodio successivo del serpente.

**5** Non c'era ancora sulla terra alcun arbusto della campagna. Nessuna erba della campagna era ancora germogliata, perché il Signore Dio non aveva fatto piovere sulla terra, e non c'era alcun uomo per coltivare il terreno; **6** ma un vapore saliva dalla terra e bagnava tutta la superficie del suolo. **7** il Signore Dio formò l'uomo di polvere della terra, gli ispirò nelle narici un soffio vitale e l'uomo divenne essere vivente. **8** il Signore Dio piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi pose l'uomo che aveva formato. **9** il Signore Dio fece germogliare dal terreno tutti gli alberi dall'aspetto piacevole e dal frutto buono a mangiarsi, l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero della conoscenza del bene e del male. **10** Un fiume usciva da Eden per bagnare il giardino, e di là si divideva in quattro bracci.

<sup>29</sup> Questa, val la pena ribadirlo, è l'*immagine* del divino che è *implicita* nel testo di apertura della Torah e mai esplicitamente enunciata (i tredici attributi o *Middot* proclamati in Es. 34:5-7 sono di natura etica e riguardano il rapporto degli uomini con Dio). Quando e da chi fu concepita e redatta quest'immagine, il problema centrale della critica biblica, è una domanda che non rientra nelle possibilità di un'analisi semiotica.

<sup>30</sup> Non è il caso di discutere qui l'"ipotesi documentaria" che suddivide la Torah in quattro "documenti" indipendenti e paralleli. Essa ha una storia complessa, che dal *Tractatus Theologico-politicus* di Spinoza arriva fino ad oggi. Per una discussione storica rimando a Nicholson 2003, per un'esposizione divulgativa a Friedman 1987 e 2003

E facile vedere che anche qui gli esistenti sono relativamente pochi e che buona parte di essi è presente anche nel racconto precedente (segnati qui in neretto)

**terra, arbusto, campagna, Signore, Dio, uomo, vapore, superficie (=faccia), terreno, narici, soffio, vivente, giardino, Eden, oriente, alberi, frutto, vita, conoscenza, bene, male, fiume, bracci**

Lo stesso si può dire per le azioni:

**era, germogliare, piovere, coltivare, bagnare, salire, formare, ispirare, piantò, mangiare, uscire, bagnare dividere.**

Si può riconoscere qualche dettaglio in più rispetto all'episodio precedente – il che è ovvio, visto che il primo è presupposto - e in particolare qualche tratto più astratto. E non si vede più la struttura narrativa completa che ho descritto sopra e neppure quella per giornate. Ma in effetti è difficile trovare insensata l'opinione dell'ermeneutica tradizionale per cui in questo testo non vi è affatto una ripetizione, ma una *continuazione in dettaglio e una spiegazione* del processo creativo.<sup>31</sup> In ogni caso, evitando di affrontare qui questo tema controverso, le caratteristiche formali dell'immaginario delle origini risultano piuttosto costanti.

In realtà si tratta del linguaggio della Bibbia "elittico" e oggettivo e conciso, come mostra il classico studio di Auerbach (1946, cap 1). Facciamo ancora un paragone, considerando la visione di Ezechiele 1.4-28 che proprio insieme al racconto della creazione dà origine ai due principali filoni del misticismo scritturale ebraica (rispettivamente il *maasé bereshit* – "l'opera della creazione" - e *maassé merkavà* - "l'opera del carro" divino):

**4** Io guardavo ed ecco un uragano avanzare dal settentrione, una grande nube e un turbinio di fuoco, che splendeva tutto intorno, e in mezzo si scorgeva come un balenare di elettro incandescente. **5** Al centro apparve la figura di quattro esseri animati, dei quali questo era l'aspetto: avevano sembianza umana **6** e avevano ciascuno quattro facce e quattro ali. **7** Le loro gambe erano diritte e gli zoccoli dei loro piedi erano come gli zoccoli dei piedi d'un vitello, splendenti come lucido bronzo. **8** Sotto le ali, ai quattro lati, avevano mani d'uomo; tutti e quattro avevano le medesime sembianze e le proprie ali, **9** e queste ali erano unite l'una all'altra. Mentre avanzavano, non si volgevano indietro, ma ciascuno andava diritto avanti a sé. **10** Quanto alle loro fattezze, ognuno dei quattro aveva fattezze d'uomo; poi fattezze di leone a destra, fattezze di toro a sinistra e, ognuno dei quattro, fattezze d'aquila. **11** Le loro ali erano spiegate verso l'alto; ciascuno aveva due ali che si toccavano e due che coprivano il corpo. **12** Ciascuno si muoveva davanti a sé; andavano là dove lo spirito li dirigeva e, muovendosi, non si voltavano indietro. **13** Tra quegli esseri si vedevano come carboni ardenti simili a torce che si muovevano in mezzo a loro. Il fuoco risplendeva e dal fuoco si sprigionavano bagliori. **14** Gli esseri andavano e venivano come un baleno. **15** Io guardavo quegli esseri ed ecco sul terreno

<sup>31</sup> Per un'argomentazione esplicita, cfr. Cassuto 2006

una ruota al loro fianco, di tutti e quattro. **16** Le ruote avevano l'aspetto e la struttura come di topazio e tutt'e quattro la medesima forma, il loro aspetto e la loro struttura era come di ruota in mezzo a un'altra ruota. **17** Potevano muoversi in quattro direzioni, senza aver bisogno di voltare nel muoversi. **18** La loro circonferenza era assai grande e i cerchi di tutt'e quattro erano pieni di occhi tutt'intorno. **19** Quando quegli esseri viventi si muovevano, anche le ruote si muovevano accanto a loro e, quando gli esseri si alzavano da terra, anche le ruote si alzavano. **20** Dovunque lo spirito le avesse spinte, le ruote andavano e ugualmente si alzavano, perché lo spirito dell'essere vivente era nelle ruote. **21** Quando essi si muovevano, esse si muovevano; quando essi si fermavano, esse si fermavano e, quando essi si alzavano da terra, anche le ruote ugualmente si alzavano, perché lo spirito dell'essere vivente era nelle ruote. **22** Al di sopra delle teste degli esseri viventi vi era una specie di firmamento, simile ad un cristallo splendente, disteso sopra le loro teste, **23** e sotto il firmamento vi erano le loro ali distese, l'una di contro all'altra; ciascuno ne aveva due che gli coprivano il corpo. **24** Quando essi si muovevano, io udivo il rombo delle ali, simile al rumore di grandi acque, come il tuono dell'Onnipotente, come il fragore della tempesta, come il tumulto d'un accampamento. Quando poi si fermavano, ripiegavano le ali. **25** Ci fu un rumore al di sopra del firmamento che era sulle loro teste. **26** Sopra il firmamento che era sulle loro teste apparve come una pietra di zaffiro in forma di trono e su questa specie di trono, in alto, una figura dalle sembianze umane. **27** Da ciò che sembrava essere dai fianchi in su, mi apparve splendido come l'eletto e da ciò che sembrava dai fianchi in giù, mi apparve come di fuoco. Era circondato da uno splendore **28** il cui aspetto era simile a quello dell'arcobaleno nelle nubi in un giorno di pioggia. Tale mi apparve l'aspetto della gloria del Signore. Quando la vidi, caddi con la faccia a terra e udii la voce di uno che parlava.

Gli esistenti sono ancora pochi, concreti e fittamente strutturati:

uragano, nube, fuoco, eletto, esseri animati, facce, ali, gambe, zoccoli, piedi, vitello, bronzo, lati, mani, uomo, leone, toro, aquila, spirito, baleno, carboni, torce, fuoco, ruota, topazio, cerchi, terra, firmamento, cristallo, trono, fianchi, splendore, arcobaleno, acque, tuono, tempesta, accampamento, pietra, zaffiro, voce, gloria

Per quanto si tratti una visione mistica estremamente complessa e dettagliata del mondo superiore, mancano qualificazioni morali e in generale *l'aggettivazione è molto scarsa*. La trama dei fatti e delle metafore è molto *oggettiva*: si tratta di cogliere anche quel mondo così com'è, nella sua concretezza, senza astrazioni e senza qualificazione. Lo sguardo è nitidissimo, focalizzato, estremamente *preciso e parsimonioso*. Insomma, siamo ancora nello stesso stile fondamentale, che caratterizza evidentemente l'immaginario ebraico.

4.

Questo paragone risultano particolarmente illuminante se si ripete il gesto di Auerbach di confrontare la tradizione ebraica con quella greca. Scrive Auerbach (1946, cap I): "nella loro opposizione esse sono tipi fondamentali" dell'"antica letteratura epica. Mentre la prima può essere variata e arbitraria, sfaccettata nella sua caratterizzazione di persone ed eventi, questa è l'epitome della narrazione dettagliata, organizzata e logica, derivante dalla tradizione retorica. Mentre Auerbach confrontava

la storia del "sacrificio" di Isacco con il riconoscimento di Ulisse, qui per mettere in contrasto il racconto biblico con il più caratteristico immaginario originario greco, non bisogna ricorrere a Omero, che non ha narrazioni delle origini, ma alla *Teogonia* di Esiodo (115-153). Il risultato comunque non cambia molto:<sup>32</sup>

E nacque dunque il Caos primissimo, e poi la Terra dall'ampio seno, sede incrollabile di tutti gli immortali che abitano la sommità del nevoso Olimpo, e il Tartaro tenebroso nelle profondità della grande Terra, e poi Amore, il più bello degli immortali, che irrorà del suo languore sia gli dei che gli uomini, ammansisce i cuori e trionfa dei più prudenti propositi. Dal Caos nacquero Erebo e la tenebrosa Notte. Dalla Notte Etere e il Giorno nacquero, frutti dell'amore con Erebo. A sua volta Gea partorirà il suo simile in grandezza, il Cielo stellato che dovrà ricoprirlo con la sua volta stellata e servire da dimora eterna per gli dei beati. Dopo essa genera le alte montagne, rifugio delle divine ninfe nascoste nelle loro felici valli. Senza l'aiuto di Amore, essa genera il Mare dal seno sterile, dalle agitate onde furiose. Poi, con Uràno giaciuta, generò l'Oceano profondo, e Coio, Crio, Giapèto, Mnemòsine, Tèmide, Rea, Iperione, Tea, l'amabile Tètide, e Febe dalla ghirlanda d'oro. Dopo essi, il fortissimo Crono venne alla luce, di scaltro consiglio, fra tutti i figli il più tremendo; e d'ira terribile ardea contro il padre. Ed i Ciclopi poi generava dal cuore superbo, Stèrope, Bronte, ed Arge dal cuore fierissimo: il tuono diedero questi a Zeus, foggiarono la folgore. In tutto erano simili essi agli altri Celesti Immortali, ma solamente un occhio avevano in mezzo alla fronte: ebbero quindi il nome: Ciclopì; perché solo un occhio si apriva loro, di forma rotonda, nel mezzo alla fronte. Aveano forze immani, nell'opere grande scaltrezza. Ed altri nacquero anche figli alla Terra e ad Uràno, Cotto, Gía, Briarèo, figli di somma arroganza. Ad essi cento mani spuntavano dagli omeri fuori, indomabili, immani, cinquanta crescevano teste fuor dalle spalle a ciascuno, sovra esse le membra massicce; e senza fine gagliarda la forza su l'orrido aspetto.

Si vede a prima vista che si tratta di un testo con caratteristiche assai diverse da quelle della Bibbia, un lungo elenco genealogico. Ecco la lista degli "esistenti"

Caos, Terra, sede, immortali, Olimpo, Tartaro, Amore, languore, dei, uomini, cuore, propositi, Erebo, Notte, Etere, Giorno, Cielo, volta, dimora, montagne, ninfe, Valli, Mare, onde, Urano, Oceano, Coio, Crio, Giapèto, Mnemòsine, Tèmide, Rea, Iperione, Tea, Tètide, Febe, Crono, consiglio, figlio, ira, padre, Ciclopi, Stèrope, Bronte, Arge, Zeus, folgore, tuono, occhio, fronte, forze, scaltrezza, Cotto, Gía, Briarèo, mani, omeri, teste, spalle, membra, forza, grandezza.

Qui gli esistenti sono assai più numerosi e diversi. Colpisce innanzitutto la quantità (62 su 306 parole) e ancor più quella dei nomi propri (33 su 62). Questi ultimi sono quasi tutti forze astratte generalizzate: gli oggetti concreti sono molto rari, perché il mondo è visto svilupparsi qui come il dispiegamento o meglio la generazione successiva di nozioni astratte personificate o di individui, più o meno portatori di una qualità astratta. Il numero degli esistenti diversi è dunque circa il triplo - in proporzione alle parole -, rispetto a quello del racconto biblico della creazione e quello dei nomi propri (o delle persone) superiore di parecchie decine di volte. Il punto è che si tratta di una genealogia: le azioni chiave sono qui γένετο, ἐξέγενοντο, ἐγένετο, tutte forme del

<sup>32</sup> Traduzione di Patrizio Senasi (con lievi modifiche): <http://www.readme.it/libri/Classici%20Greci/Teogonia.shtml>

verbo γένειν, che vale "generare" ma è usato qui anche per "essere", per esempio nel primo verso citato che si riferisce al Caos). Non si tratta dunque della creazione del mondo in senso proprio ma di una *teogonia*, di una generazione degli dei.<sup>33</sup> Che anche in questo caso si parta da una figura di caos primigenio è un parallelismo interessante; ma non vi è un'Intelligenza o una Volontà che crei lo stato attuale del mondo distinguendo nel caos gli oggetti e tanto meno nominandoli; ma vi sono delle *forze personificate che si generano a vicenda*, secondo una metafora sessuale. Trattandosi di qualità astratte, esse sono a loro volta fortemente suscettibili di qualificazione e valutazione: infatti gli aggettivi, che erano praticamente assenti nel brano della creazione (a parte il *tov*, "buono" che la ritmava e i numerali) e anche in quello di Ezechiele, qui diventano frequenti e riguardano le qualità morali e caratteriali, insomma la dimensione dell'interazione fra queste entità. Che sono infatti caratterizzate da odio, amore, crudeltà reciproche, insomma da una rete di relazioni sociali un po' selvagge ma molto fitte. E' insomma un immaginario diverso: molto più ricco, astratto, sociale, personificato, in un certo senso inflazionario. L'azione principale è generare (o castrare), non fare o dire o chiamare. La compiono diversi soggetti, non l'unico della Genesi

Nella Torah abbiamo un immaginario *classificatorio*, *sostantivo e porfiriano* con un'unica origine e un'unica agency; l'immaginario esiodeo è *aggettivale, rizomatico e multiagente*, in cui le qualità diventano potenze soggettive. Vale la pena di richiamare qui ancora qualche riga delle osservazioni di Auerbach che ho già citato, per comprenderne il fondamento:

Più sopra ho definito lo stile omerico stile di primo piano, perché Omero, nonostante i balzi avanti e indietro, tuttavia, di ciò che di volta in volta è raccontato fa pura cosa presente, e la lascia operare senza prospettiva. L'esame dei testi elohistici c'insegna che la parola si può impiegare in senso ancor più ampio e profondo. Si dimostra che perfino la persona singola può essere rappresentata "di sfondo": così nella Bibbia accade con Dio, che non è, come Zeus, circoscrivibile nella sua presenza. Appare sempre e soltanto "qualcosa" di lui; sprofonda sempre nelle lontananze. Ma perfino gli uomini, nei racconti biblici, sono "più di sfondo" che quelli omerici; essi hanno maggior profondità di tempo, di destino e di coscienza; e benché quasi sempre coinvolti in un avvenimento presente, non lo sono mai al punto da dimenticare quanto era accaduto loro prima e altrove; i loro pensieri e le loro sensazioni sono molto più complessi e intricati.<sup>34</sup>

## 5.

<sup>33</sup> Anche la Bibbia conosce genealogie, anzi ne è particolarmente ricca, a partire da quella di Caino (Gen 4,17) e quella di Adamo (Gen 5) anzi, si può dire che le genealogie costituiscono una sorta di scheletro storico-etnografico della narrazione biblica. Ma si tratta di genealogie *umane*, che raccontano la successione delle generazioni umane, non di principi astratti o ovviamente di divinità. E la Scrittura ebraica le include nella narrazione, non inizia da loro come fa per esempio il Vangelo di Matteo.

<sup>34</sup> Auerbach 1946, vol I, pp.13-15: "La cicatrice di Ulisse".

Naturalmente l'immaginario contenuto nei tre brani "originari" che ho esaminato è estremamente limitato e non avrebbe senso paragonarlo all'Enciclopedia semiotica ebraica o greca – e neppure al dizionario (per fare un semplice paragone, il più autorevole dizionario dell'ebraico biblico in lingua italiana, Reymond 2001, si estende per quasi seicento pagine e comprende circa 15.000 voci; le radici ebraiche sono parecchie centinaia e danno origine a moltissime parole diverse). E però si tratta proprio di quei frammenti di Enciclopedia che le rispettive tradizioni letterarie e religiose hanno scelto *per descrivere le origini e il fondamento del mondo*, la sua interazione diretta con la divinità. Dunque, in un senso molto chiaro, come la parte più significativa della loro immagine della realtà. Che il mare, il cielo, la terra, la notte siano contenuti in entrambi mentre i laghi, le case, il deserto non compaiano in alcuno dei due testi; che la Torah metta in rilievo alberi da frutto e animali, mentre Esiodo privilegi Eros e passioni, non significa certamente che i popoli rispettivi non conoscessero o non considerassero importanti gli elementi mancanti, ma la loro scelta può essere letta come un *indizio significativo di una posizione culturale peculiare* degli "esistenti" inseriti nell'immaginario delle origini.

A maggior ragione risulta significativa l'organizzazione interna di questo immaginario, i nessi fitti, la parsimonia e la concretezza di quello ebraico e il carattere inflazionario, astratto e personalizzato di quello greco; la struttura narrativa tipica della Bibbia e la serialità generativa di Esiodo. Non sarebbe difficile mostrare che queste ultime forme sono tipiche anche se non esclusive, per esempio considerando brani "enciclopedici" come il "Catalogo delle navi" o la descrizione dello "scudo di Achille".

Insomma gli "immaginari delle origini" sono testi significativi per la semiotica delle culture e andrebbero considerati tutte le volte che è possibile, quando si tratta di tentare un'analisi culturale a partire da testi, con metodologia semiotica. Essi intrattengono con altre parti del macrotesto della cultura una relazione non solo ovviamente metonimica, ma hanno anche un legame profondo con la sua organizzazione, di cui sono indicati come cellula generatrice;<sup>35</sup> è possibile che questo legame abbia spesso natura semisimbolica, nel senso tecnico che a questo termine attribuisce la semiotica: un rapporto

---

<sup>35</sup> Anche in questo senso si può considerare una celebre annotazione del Talmud babilonese, trattato Sanhedrin 37 a "Badate, che l'uomo è stato creato uno, per insegnare che chiunque distrugge una vita è come se distruggesse il mondo intero, e chi invece mantiene una vita è come se mantenesse un mondo intero". Un tratto etico fondamentale deriva da una caratteristica tutto sommato formale dell'immaginario delle origini, il carattere singolare della creazione dell'uomo (mentre piante e animali sono creati al plurale).



fra *categorie* che organizzano il piano dell'espressione e quello del contenuto (Calabrese 1999).

Per esempio è evidente che non solo la singolarità del nome proprio di Bereshit 1-2 si oppone alla multinominalità della Teogonia *come il monoteismo al politeismo*; ma che il carattere dettagliato e concreto della descrizione biblica, il suo carattere assolutamente non sentimentale anche nell'effusione mistica corrisponde ad alcuni tratti fondamentali della ritualità ebraica e soprattutto che la divisione binaria e la tendenza verso la *separazione dei generi* si sposa con un tratto fondamentale della legge ebraica che è la prescrizione della *divisione degli opposti* (di carne e latte nei pasti, di lana e lino negli abiti, di vegetali diversi nello stesso campo, dello Shabbat e dei giorni della settimana ecc.): una caratteristica che si ritrova tutta nella radice "k-d-sh" che compare a conclusione del nostro brano: normale attributo del divino, spesso tradotta con "santo" o con "sacro" ma fondamentalmente indicante *la differenza o distinzione*.<sup>36</sup> L'immaginario greco è invece inflazionario e ricco di astrazioni personificate come il suo pantheon, la narrazione ha un carattere *aneddotico e agonistico* come i suoi miti, una certa tendenza già dall'inizio drammatica nelle contrapposizioni personali, non segue un ordine ma un accumulo in cui ogni figura tende alla sua propria definizione.

Insomma in parte maggiore o minore l'immaginario delle origini appare come *una cellula iniziale che è capace di differenziarsi e moltiplicarsi nei vari aspetti della cultura*; la quale è caratterizzata non solo dal suo catalogo, ma in maniera strutturata dall'insieme delle sue relazioni e proprietà. Il che significa che la nozione stessa di immaginario, così come ho cercato di precisarla, può avere una funzione importante per gli studi semiotici.

Ugo Volli  
*Università di Torino*

---

<sup>36</sup> Si veda per esempio il commento di Rahi a Levitico 19; 2.

## BIBLIOGRAFIA

### AAVV

1989 *La Bibbia - nuovissima versione dai testi originali*, Edizioni San Paolo, Milano.

### Auerbach, Erich

1946 *Mimesis: dargestellte Wirklichkeit in der abendlandischen Literatur*, Francke, Bern 1994<sup>9</sup>; trad. it *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, Einaudi, Torino 1956

### Calabrese, Omar

1999 *Lezioni di semisimbolico*, Protagon, Siena.

### Casetti, Francesco & Di Chio Federico

1990 *L'analisi del film*, Bompiani, Milano.

### Cassuto, Umberto.

2006 *The documentary hypothesis and the composition of the Pentateuch: eight lectures by Umberto Cassuto*. Shalem Press, Jerusalem and New York

### Castoriadis Cornelius

1975 *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris; trad. it. *L'istituzione immaginaria della società*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000

### Deni Michela

2002 *Oggetti in azione*, Franco Angeli, Milano.

### Devoto, Giacomo, Oli, Gian Carlo

1971 *Dizionario della lingua italiana*, Le Monnier, Firenze

### Di Segni Dario (a cura di)

1995 *Bibbia ebraica – Pentateuco e Aftarot*, Giuntina Editrice, Firenze

### Durand, Gilbert

1960 *Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Allier, Grenoble; trad. it. *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Dedalo, Bari, 1972.

### Eco, Umberto

1975 *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano.

1979 *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Bompiani, Milano.

1984 *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino.

1990 *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano.

### Friedman, Richard E.

1987 *Who Wrote The Bible?*, Harper and Row, NY, USA, trad.it. *Chi ha scritto la Bibbia*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991

2003 *The Bible with Sources Revealed*, Harper, San Francisco

### Gaeta Livio e Luraghi Silvia (a cura di)

2003 *Introduzione alla linguistica cognitiva*, Carocci, Roma

### Greimas, Algirdas

1970 *Du sens*, Paris; trad it *Del senso* Bompiani, Milano 1974

### Greimas, Algirdas & Courtés Joseph

1979 *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage* Hachette, Paris; trad. it *Semiotica: dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, La casa Usher, Firenze 1979

### Heschel Abraham J

1951 *The Sabbath: Its Meaning for Modern Man*, Shamabal, Boston; trad. it. *Il Sabato: Il suo significato per l'uomo moderno*, Garzanti, Milano 1999

### Krampen, Martin

1986 *Meaning in the Urban Environment*, Routledge, London

### Jung, Carl G.

1989 *Archetyp und Unbewußtes in Gesammelte Werke*. 9. Bände. Rascher, Zürich / Walter, Olten 1958–81, trad. it. *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, Bollati Boringhieri, Torino

### Lacan, Jacques

1956 "Fonction et champ de la parole et du langage" en psychanalyse, 11-208, In: *Écrits* (tome I), Le seuil, Paris, 1966

2005 *Le séminaire livre XXIII : Le sinthome*, (1976) Seuil, Paris

### Lakoff, George

1987. *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal About the Mind*, University of Chicago Press, Chicago.

### Lakoff George & Johnson, Mark

- 1980 *Metaphors We Live By*. University of Chicago Press, Chicago; trad. it *Metafore e vita quotidiana*, Bompiani, Milano 1998.
- Lancioni, Tarcisio**  
2009 *Immagini narrate – Semiotica figurativa e testo letterario*, Mondadori, Milano
- Maimonide mosè (Ramban)**  
2005 *La guida dei perplessi*, trad. it. Utet Torino (ed or. מורה נבוכים, *Moreh Nevukhim*, XII sec.)
- Muller, John P.**  
1996 *Beyond the psychoanalytic Dyad – Developmental semiotics in Freud, Peirce et Lacan*, Routledge, New York
- Nicholson, Ernest Wilson.**  
2003 *The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen*, Oxford University Press, Oxford
- Rashi (Rabbenu Schlom ben Yizhak)**  
XI secolo Commento al Pentateuco. Edizione ebraica: <http://www.daat.ac.il/daat/tanach/parshanut/rashi.htm> ; traduzione italiana Marietti, Genova, 5 volumi, 1987-2006
- Raymond, Philippe**  
2001 *Dizionario di ebraico e aramaico biblici*, Società Biblica Britannica e Forestiera, Roma
- Sartre, Jean-Paul,**  
1940 *L'Imaginaire: Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Gallimard, Paris; trad. it *L'immaginario*, Einaudi, Torino 2007.
- Testa Emanuele**  
1989 "Genesi" (traduzione) in AAVV 1989
- Toaff Alfredo Sabato (a cura di)**  
1995 "Genesi" (traduzione) in Di Segni 1995
- Violi, Patrizia**  
1997 *Significato ed esperienza*, Bompiani, Milano
- Volli, Ugo**  
2008a "Al principio – Interpretazione oltre l'interpretazione – Un esempio ebraico" in *Vs 103-105*, Bompiani, Milano, gennaio dicembre 2007 (ma in realtà 2008) poi ripubblicato in una seconda versione come capitolo di Volli 2008 b  
2008b *Lezioni di filosofia della comunicazione*, Laterza, Roma-Bari  
2008c "Separazione e rivelazione – I nomi del santo in *Sefer Shemot*", in *Destini del sacro – Discorso religioso e semiotica della cultura*, a cura di Nicola Dusi e Gianfranco Marrone, Meltemi, Roma  
2009 "Ordine dal caos, ovvero metafisica e semiotica dell'agentività" in *Attanti, Attori Agenti*, a cura di Massimo Leone, *Lexia* 3/4, 2009